

القول في القدماء الخمسة

اشتهر الرازي بقوله في قدم الخمسة وأودعه عدة كتبه (١) حتى إن بعض المتأخرين نسب إليه كتاباً موسوماً بالقول « في القدماء الخمسة » (٢) . وقد جمعنا في هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الغريب مشيرين إلى تفصيل احتجاجات الرازي في الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول في قدم الباري والنفس والحيولى والمكان والزمان الى الصابئة الحرائين أو الحرنانيين (٣) وظنوا أن الرازي اقتبس مذهبه منهم (٤) . فان قابلت مانورده في القطعة الثالثة من قول المرزوقي في مذهب الرازي بما يرد في القطعة الرابعة والخامسة من قول فخر الدين الرازي والطوسي والشهرستاني والكاظمي في مذهب الحرنانيين (٥) حكمت أنه ليس هناك

(١) خصوصاً كتابه في العلم الإلهي ، راجع من فوق ص ١٦٦ ، وأيضاً كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٧٣ (راجع الفصل التالى) و ص ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازي (راجع من تحت الفصل الحادى عشر) . انظر أيضاً S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 39.

(٢) راجع من فوق ص ١٩٠

(٣) راجع القطعة الرابعة والخامسة من هذا الفصل ، وأيضاً L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj* (Paris 1922), p. 630.

(٤) راجع أيضاً من فوق ص ١٩٠

(٥) قابل خصوصاً ص ١٩٧ س ٦ وما يليه بما انتخبناه من فخر الدين والطوسي في القطعة

الخامسة وبما قاله الجرجاني في شرح المواقف (راجع من فوق ص ١٨٩) ، وكذلك ص ١٩٧ س ١٠ وما يليه بما قاله فخر الدين والكاظمي في القطعة الرابعة (خصوصاً

ص ٢٠٣ س ٣ [٩])

فرق بين المذهبيين أصلاً حتى إن الألفاظ في القول المنسوب إلى الرازي وفي القول المنسوب إلى الحرنانيين تتفق اتفاقاً تاماً

ولسنا نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثر الرازي بمذهب الحرنانيين بل بالعكس نميل إلى أن الرازي هو الذي اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرنانيين (حرانيين) على عادة زمانه . فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع (١) يسلكون مثل هذا المسلك حتى إن الأستاذ Massignon (٢) اعتبر ما يرويه القدماء عن الصابئة الحرنانيين « قصة أدبية » (roman littéraire) (٣)

وكيف ما كان فهالك الأسباب التي تدعونا إلى افتراضنا بأن الرازي هو الذي زين فلسفته الخاصة بنسبتها إلى قوم من قدماء الحرنانيين :

- (١) لا يوجد ذكر القول في القدماء الخمسة منسوباً إلى الحرنانيين قبل الرازي (٤) كما أنه لا يوجد إلا عند مؤلفين لهم معرفة بكتب الرازي وآرائه الفلسفية
- (٢) رأينا في الفصل السابق أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي آراء الصابئة الحرنانيين (٥) كما أنه بسط فيه مذهبه في القدماء الخمسة (٦)

(١) نظن أن من أهمهم أبا سهل البلخي وأباطيب السرخسي ، انظر أيضاً أبا بكر بن وحشية المشهور الذي اخترع تلك الخرافة العجيبة بأن الصابئة من الكلدانيين أو الكسديين القدماء أسسوا العلوم والمعارف كلها وأنهم أولى بها من اليونانيين وسائر الأمم . راجع أيضاً الرسالة « فيما جرى بين سقراط والحرنانيين » التي نسبها ابن النديم (ص ٢٦٠ س ٦) إلى الكندي

(٢) راجع خصوصاً *Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 333.

(٣) قد دللنا في غير هذا الموضع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أن القول بموازنة العقل والشرعية وبإبطال النبوات المنسوب عند المتأخرين إلى البراهمة ليس غير « قصة أدبية » اخترعها ابن الراوندي الملحد

(٤) راجع أيضاً *D. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Pétersbourg, 1856.

(٥) راجع من فوق ص ١٨٧

(٦) راجع ص ١٦٦

(٣) يظهر أن الرازي عند قوله في القدماء الخمسة ادعى أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس . قال البيروني^(١) : « قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء ... » ، وقال المرزوقي^(٢) : « فهذا ما حكى عن الأوائل وابن زكرياء المتطبيب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم فلذلك جعل تابلاً لهم » ، وقال في موضع آخر^(٣) : « وذكر بعضهم^(٤) حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال السكاكي^(٥) : « وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما نخر الدين الرازي^(٦) فقد نسب القول بالقدماء الخمسة إلى « قدماء الفلاسفة » ، وقال الجرجاني^(٧) « قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب فقال إليه ابن زكرياء الطيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة » . وهذا كله يوافق قول صاعد الأندلسي^(٨) بأن الرازي في كتابه العلم الإلهي « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائلاً له في مفارقتة معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة » وبأنه كان « على مذهب فوثاغورس وأشياعه » وانتصر « للفلسفة الطبيعية القديمة »^(٩) .

(١) راجع من تحت ص ١٩٥

(٢) راجع ص ١٩٩ س ١٦

(٣) راجع ص ١٩٨ س ٥

(٤) أي بعض الملاحدة ، وهو الرازي

(٥) راجع من تحت ص ٢٠٣ س ٥

(٦) في الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية

(٧) نسخة دار الكتب المصرية ، توحيد ٤٥ م ، ورقة ٢١٩ ظ . راجع من تحت في

الفصل التاسع

(٨) راجع من فوق ص ١٩٠

(٩) راجع من فوق ص ١٨١

(٩) راجع أيضاً عنوان الكتاب « في الفلسفة القديمة » الذي نسه البيروني (رقم ١١٨)

إلى الرازي

فان وجدنا ابن تيمية ^(١) يذهب إلى أن ديمقراطيس كان يقول بالقدماء الخمسة وأن الرازي أخذ ذلك القول منه ^(٢) فالأرجح أن يكون الرازي قد صرح بمثل هذا في كتاب العلم الإلهي مستشهداً بفلسفة ديمقراطيس لمذهبه هو ^(٣) ، كما نراه يستشهد في مناظراته مع أبي حاتم الرازي ^(٤) بفلسفة افلاطون ^(٥) هذا ونحن نرجح أن الردود على الرازي التي تقرأها فيما يلي إنما تقصد في أول الأمر إلى كلامه في كتاب العلم الإلهي

-
- (١) راجع من تحت ص ١٩٦
 (٢) راجع أيضاً قول الشهرستاني (في القطعة الخامسة) بأنّ غاذيمون (Agathodémon) هو الذي أسس المذهب بقدم الخمسة
 (٣) أضف إلى هذا تقارب قول الرازي في الجزء الذي لا يتجزأ (راجع الفصل التالي) من قول ديمقراطيس فيه
 (٤) راجع من تحت الفصل الحادي عشر
 (٥) راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge* ص ٦٩ و ص ٨١ وما يليها

كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة لأبي ربحان محمد بن أحمد البيروني
(المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) ص ١٦٣ س ٩ (*)

لُبُّ فِي ذِكْرِ الْمَدَّةِ وَالزَّمَانِ بِالْإِطْلَاقِ وَخَلْقِ الْعَالَمِ وَفَنَائِهِ

قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين مقدمة خمسة أشياء
منها الباري سبحانه ثم النفس السكّانية ثم الهيولى الأولى ثم المكان ثم الزمان
المطلقان . وبني هو على ذلك مذهبه الذى تأصل عنه وفرق بين الزمان وبين ٣
المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدديّة من التناهي ،
كما جعل الفلاسفة الزمان مدّة إما له أول وآخر والدهر مدّة إما لا أول
له ولا آخر . وذكر أنّ الخمسة فى هذا الوجود الموجود اضطرارية ، فلحسوس ٦
فيه هو الهيولى المتصورة بالتركيب ، وهى متمكّن فلا بدّ من مكان . واختلاف
الأحوال عليه من لوازم الزمان فإن بعضها متقدّم وبعضها متأخر وبالزمان
يُعرف القَدَم والحَدَث والأَقْدَم والأَحْدَث ومعاً فلا بدّ منه . وفى الموجود ٩
أحياء فلا بدّ من النفس ، وفيهم عقلاء والصنعة على غاية الإتقان فلا بدّ من
البارئ الحكيم العالم المُتَقِن المُصْلِح بغاية ما أمكن الفائض قوة العقل للتخليص

(٤) ما يلحق العدد به من ، كذا الطبعة — (٧) المتصورة ، ولعل الصواب المصور ،

راجع ص ٢٢٦ س ٨

(*) راجع أيضا E. Sachau, *Albêrûnî's India* (London 1910), I 319

٢

كتاب منهاج السنة النبوية لتق الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (طبعة مصر ١٣٢١)
ج ١ ص ٩٧ : (١)

ولهذا لما ذكر ابن سيدنا في إشارات أقوال القائلين بالقدم والحدوث لم يذكر
إلا قول من أثبت قدماء مع الله تعالى غير معلولة كالقول الذي يحكى عن ذيقرطيس
بالقدماء الخمسة واختاره ابن زكرياء المتطرب وقول المجوس القائلين بأصلين

٣

كتاب الأزمئة والأمكنة لأبي على أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الاصفهاني (٢) (طبعة
حيدرآباد ١٣٣٢) ج ١ ص ١٤٣ - ١٥٢

واعلم أن الذين زعموا أن الزمان شيء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك
وليس يحسم ولا عرض ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا في وقت ولا يفنى
الوقت فتقع أفعال لا في أوقات — لأنه لو فنى الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض
ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبين ذلك فيها وهذا محال — ، قولهم داخل
في | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقين — ويعرب عنهما عند
التحقيق بالدهر والخلاء — جوهران قائمان بأنفسهما . والكلام عليهم يحىء بعد
تنويع فرقهم وبيان طرقهم

(١) راجع أيضاً S. Pines في مجلة *Revue des Etudes Juives* سنة ١٩٣٨ ص ٥

(٢) المتوفى سنة ٤٢١ هـ ، راجع معجم الأدباء لياقوت ج ٢ ص ١٠٣ ، وبغية الوعاة

للسيوطي ص ١٥٩

فنعول وبالله الحول والقوة : من زعم أن الأزلي أكثر من واحد أربع فرق :
الأولى الذين يقولون هما اثنان الفاعل والمادة فقط ويعنى بالمادة الهيولى ، الثانية
الذين يدعون أن الأزلي ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه ^٣
الفاعل والمادة والخلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التي زعيمهم محمد بن زكرياء المتطبيب
لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلي خمسة بهذيانه

وشرح مذهبهم أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهما ^٦
البارئ والنفس ، وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى الذي منه كوَّنت جميع
الأجسام الموجودة ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الخلاء
والمدة ، إلى خرافات لا تطيق اليد بيانها بالخط ولا اللسان تحصيلها باللفظ ^٦
ولا القلب تمثيلها بالوهم . فمما زعمه أن البارئ تامّ الحكمة لا يلحقه سهو
ولا غفلة وتفيض منه الحياة كفيض النور عن قرصة الشمس وهو العقل التام
المحض ، والنفس تفيض منها الحياة كفيض النور وهي مترجحة بين الجهل ^{١٢}
والعقل كالرجل < الذي > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنها إذا
نظرت نحو البارئ الذي هو عقل محض عقلت وأفقت ، وإذا نظرت نحو
الهيولى التي هي جهل محض غفلت وسهت ^{١٥}

وأقول متعجباً : لولا الكرى لم يحلم ، وهذا كما قال غيري < > .
أليس من العجائب هذيانه في القدماء الخمسة وما يعتقده من وجود العالم لحدوث العلة |
وما يدعيه من وجود الجوهرين الأزليين أعنى الخلاء والمدة لا فعل لهما ولا انفعال ؟ ^{١٤٥}
فلولا خذلان الله إياه وإلا فما ذا يعمل بجوهر لا فاعل ولا منفعل ؟ ولم يضع

(٦) لعل الصواب : وشرح مذهبه (راجع س ١٠) — (٨-٩) الخلاء والمادة ط —

(١٢) منه الحياة ط ، راجع ص ٢٠٤ س ٥ من المتن — (١٤) غفلت وافقت ط —

(١٦) يظهر أنه سقط بعد « غيري » عدة كلمات — (١٧) لحدوث العلية ط

الأرواح المقدسة قبالة الأرواح الفاسدة، ولم تحدث العلة من غير نقص ولا آفة، ولم يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة؟ وهذا الفصل إذا أُعطى مستحقه من التأمل ظهر منه ما يسقط به سخيف كلامهم وإن لم يكن مورد الحجاج عليهم

- ١٤٨ وذكر بعضهم (اى بعض الملاحدة) حاكياً عن قوم من الأوائل أن الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلا وهو يجد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقرباب ووجود شيء يعلم التقدم والتأخر وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذى مضى ولا الذى يكون من بعد بل هو شيء بينهما وأن هذا الشيء هو ذو بُعد وامتداد .
- ٩ وقال : قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك بإطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذى خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه الجسم ، وأما المكان فالسطح المشترك بين الحاوى والمحوى . وأما الزمان فهو ما قدرته الحركة من الزمان الذى هو المدة غير المقدرة . فصرخوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا أنهما هما والبون بينهما بعيد جداً . لأن المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن وإن لم يكن متمكن لم يكن مكان ، والزمان المقدر بالحركة يبطل أيضاً ببطان المتحرك ويوجد بوجوده إذ هو مقدر بحركته . فأما المكان بالإطلاق فهو المكان الذى | يكون فيه الجسم وإن لم يكن < فيه > ، والزمان المطلق هو المدة قدرت أو لم تقدر .
- ١٤٩ ١٨ وليس الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان أنهما ليسا عرضين بل جوهرين لأن الخلاء ليس قائماً بالجسم لأنه لو كان قائماً به لبطل بطلانه كما يبطل الترييع ببطان المربع
- ٢١

- فإن قال قائل إن المكان يبطل ببطان المتمكن ، قيل له أما المضاف فإنه كذلك لأنه إنما كان مكان هذا المتمكن ، فأما المطلق فلا . ألا ترى أننا لو توهمنا الفلك معدوماً لم يمكننا أن نتوهم المكان الذي هو فيه معدوماً بعده ، وكذلك لو أن مقدراً قدر مدة سببت كان ولم يقدر مدة يوم أحد لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس في بطلان الفلك أو في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة ٦ والدهر . فقد ينبغي أنهما جوهران لا عرضان إذ كانا ليسا بمحتاجين إلى مكان ولا إلى حامل ، فليسا إذن بجسم ولا عرض فبقي أن يكونا جوهرين وزاد على هذا الوجه الذي حكيناه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عدها رأساً ولم تكن قط معدومة أصلاً فلا بدء لها ولا انتهاء بل هي قارة أزلية . ألا ترى أن المتوهم لعدم الزمان لم يحصل له وهمه إلا إذا أثبت مدة لا زمان فيها ؟ والمدة هي الزمان نفسه ، فكيف يتوهم عدم ما تأكد لزوم جوهره وينفي العقل الصحيح تصور عدمه وتلاشيهِ ؟ أو كيف يسوغ إلحاق عدمه بالممكنات ووجوبه من الواجبات الأزليات ؟ ١٥
- فهذا ما حكي عن الأوائل ، وابن زكرياء المنطبي يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل تابعاً لهم ١٨
- وإذ قد أتينا على ما لهم بأنهم استقصاء فانا | نشغل بالكلام عليهم وإن كان فيما قدمناه قد صورنا خطأهم تصويراً يغني عن مقايستهم ومحاجتهم ١٥٠

(٤) يوم أحد (راجع من فوق ص ١٢٨ س ٢٠) : يوم آخر ط — (٩) من تأكيد ط

(راجع س ١٣) — (١٢) لم يخلص له ط — إذا ثبت ط — لا زمان منها ط —

(١٣) فكيف يومهم ط — وينفي العقل ط — (١٩) بأنهم استقصاء ط

ذكر بعض المنطقيين أن الزمان في الحقيقة معدوم الذات واحتج بأن الوجود
للشيء إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح أو بجزء من أجزائه كالعدد
والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس بوجد بعامة أجزائه إذ الماضي منه قد
تلاشى واضمحل والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضا أن يكون
وجوده بجزء من أجزائه إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس بجزء من الزمان
..... وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذن ليس يصح وجوده لا بعامة أجزائه
ولا ببعض أجزائه ، وإن شيئا يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض
منها فن المحال أن يلحق بحملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلا
فليس بجائز أن نعهده في الكميات ، فإن ما لا وجود له لا أنية له والذي لا أنية له
لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات

وقولهم في < أن > الزمان هو المدة التي يفهم قبل وبعد أجلها فإن المراد أن
قول القائل قبل وبعد يفيدان تقدم المذكور وتأخره من غير أن يثبت | بهما جوهران
ليسا بجسم ولا يفنيان ولا يحوز أن يخلق الله شيئا من دونهما فهو صحيح ويكون
سبيلهما سبيل لفظ مع إفادتهما معنى الصحبة وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك
فقد تقدم القول في بطلانه

وبطلان ما قالوه في الخلاء والمكان على أنا نقول معيدين عليهم إن أردتم أن
المكان يكون المتمكن وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المكان لأنه قائم بالجسم وليس
بشيء ذي وجود في نفسه فهو صحيح . وإن أردتم للمكان جوهرًا يبقى إذا ارتفع
المتمكن وأن الذي بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى المكان المطلق
مكانا كما كان وهو الخلاء الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحالة على شيء لا الإدراك
يثبته ولا الوهم يتصوره

فإن قالوا المكان حينئذ يكون مكان ما يمكن أن يكون فيه كالزق الخالي

(١١) التي تفهم ط — (١٢) ان ثبت ط — (١٨) لعل الصواب : وإن أردتم
< ان > المكان جوهر

من الشراب فانه مكان الشراب الذي يمكن أن يكون فيه ، قلنا نتصور في وهما
 من الخلاء مثل ما نتصوره إذا توهمنا الزق والشراب ، وذلك مما لا يقدر على لآن
 كلاً منهم فارغ لا يفضى إلى معنى محصل . وأيضاً فإن الأجسام لا تخلو من أن تكون
 ثقيلة فترسب أو خفيفة فتطفو ، والخلاء عندهم ليس بثقيل ولا خفيف فيلزمهم
 أن تكون النقطة هي الخلاء لأنها ليست بثقيلة ولا خفيفة ، ويلزمهم على قولهم
 بأن المتحرك لا يتحرك إلا في الخلاء أن يتحرك أبداً ولا يستقر إذ لم يوجد شيء
 يضاده ، ويسكن دائماً فلا يتحرك إذ لا سبب هناك يوجب تحركه ، أو إذا تحرك في
 الخلاء أن يتحرك إلى جميع الجهات ولا يختص بجهة دون جهة لآن الخلاء كذلك .
 فان قالوا إن الذي نسميه خلاء هو الهواء سقط قولهم لآن الهواء يقبل اللون ويؤدي
 الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |

وأعجب من هذا أن الباري مخترع لجميع ما خلقه وأنه لا يعجزه مطلوب ولا
 يضاده معلوم ، ثم أقاموا معه في الأزل الهيولي وهو المادة ورتبوا معه الصورة
 ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والنجارة . والله تعالى يقول ﴿ قل أنتم
 لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين ﴾ إلى قوله ﴿ وذلك تقدير العزيز العليم ﴾ .
 ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والحجة
 الواضحة . . .

(١) قلنا صور في وهما ط — (٦) إذا لم ط — (٩) اسقط قولهم بأن ط —

(١٢) ولا ينكاده معلوم ط — (١٣) سورة ٤١ : ٩ و ١٢

٤

كتاب محصل أفكار المتقدمين والتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦) ، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨ عقائد ، ص ١٣٥ - ١٣٨ (١)

وطبعنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب الفصل في شرح المحصل لنجم الدين علي بن عمر الفزويني الكاظمي (المتوفى سنة ٦٨٥ أو ٦٩٣) معتمدين على النسخة المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهلية في باريس تحت رقم ١٢٥٤ عربي ، ورقة ١١٠ ظ - ١١٣ و (٢) ، وقد ترجم S. Pines هذه القطعة الأخيرة إلى اللغة الألمانية في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٦٠-٦٦

(١) هذه النسخة قديمة جداً حررت بعد عشر سنين من وفاة المؤلف ، وفي آخرها ما نصه : « تم الكتاب بمون الله سبحانه وتعالى يوم الجمعة الثاني عشر من شهر محرم سنة ست عشر وستمائة كتبه العبد الضعيف الراجع إلى عفو الله تعالى أبو المناقب يحيى بن محمد بن علي النقاش الحمداني وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين » . وقد عثرنا لكتاب المحصل على نسخة أخرى حررت في نفس تلك السنة (ذى الحجة سنة ٦١٦) وهي محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم ٢٣٥١ وكانت بها أبو الحسين مرتضى بن المطهر الحمداني (راجع M. Plessner في مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٢٣) . [تنبه القارئ إلى وجود مخطوطة أخرى قديمة من تأليفات فخر الدين في المتحف البريطاني تحت رقم ٩٠٠٤ شقيقات (Or.) وهي تحتوى على كتاب المباحث المشرقية له (الذي طبع في حيدر آباد ١٣٤٣ هـ) وقد حررت هذه النسخة في سنة ٦٠٩ هـ]

أشرنا في تعاليقنا برمز ط إلى الطبعة المصرية لكتاب المحصل وبرمز ت إلى نسخة الخزانة التيمورية

(٢) لم تتمكن من الاعتماد على غير نسخة باريس التي كثر فيها الغلط والسقط . أما سائر نسخ كتاب الفصل فراجع Brockelmann, Supplement I 923

- الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان أحدهما الحرثانية ١٣٥
 وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة البارئ والنفس والهيولى والدهر والخلاء .
 فقالوا البارئ تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه ٣

(١) فريقان الفرقة الأولى الجرمانية ط — الحرثانية ت — (٢) البارئ تعالى ط —

(٣) باب العلم ط

- (الفرقة الثانية الذين قالوا) ان (الأصل) الذي حصل منه (العالم ليس ١١٠ ظ
 بجسم وم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من
 الهيولى والصورة ، وفسروا الصورة بالحجمية والنجيز ، والهيولى محل هذه الصورة ٣
 على ما عرفناك ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهيولى . وهو قول (الحرثانيين)
 واختيار محمد بن زكرياء الرازي . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة
 الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول

- وتفصيل مذهب الحرثانيين هو أنهم قالوا (القدماء خمسة البارئ تعالى
 والنفس والهيولى والدهر والخلاء) لا غير . ثم (قالوا البارئ تعالى تام العلم
 والحكمة) . أما كونه تام العلم فلائه قديم وعالم بجميع الأشياء (لا يعرض له ١
 سهو ولا غفلة) . وأما أنه تام الحكمة فلائن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق
 وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها ويستعدها له لأغراض ومصالح
 لا على سبيل العبث والجفاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أفعاله معلل ١٢
 بالمصالح والحكمة على ما قال تعالى والمراد من لفظته التمام في قولنا
 انه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى

(٣) والمتنجيز خ — (١١) ويستعدها له ، في الاصل : ويستعدها له ، ولعل المصواب :
 ويعتدها له ، أو : ويعتدها له — (١٣) يياض نحو سطر في الاصل ، ويظهر أن الناسخ أراد
 أن يكتب الآيات القرآنية بالحبر الأحمر وعدل عنه من بعد ، راجع أيضاً ص ٢٠٧ س ٣ - ٤

العقل كفيض النور عن القرص ، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة . وأما النفس فإنه يفيض عنها الحياة فيفيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم

ثم إنه تعالى (يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص) . والمراد أنه سبحانه وتعالى غلة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، أي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات . كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب ، فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب . وهو الذي صدر أولاً عن البارئ قصداً وما عداه < صدر > عنه تعالى بواسطة بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر < عنه > إلا الواحد . وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً ، ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى علماً بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال

(وأما النفس) فهي جوهر مجرد وإنها قديمة وعلة لحياة الأبدان ، وعليتها لها إنما هي على سبيل الإيجاب (كفيض النور عن قرص) الشمس . (لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء) وماهياتها ولا المعلوم التصديقية (إلا بعد أن | تمارسها) ، فإن الإنسان لا يعلم صناعة الرمي مثلاً إلا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع . ويجهلها لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها في القدم . وعلى هذا زال احتياج من أبطل كونها قديمة حيث قال لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها في القدم ولعلمت كونها قديمة ، والتالي باطل فالمقدم مثله . لأننا نقول انلازمة ممنوعة وإنما تصدق [إن] لو كان لها شيء من المعلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ، بل هي قبل التعلق بالأبدان جاهلة خالية عن المعلوم ، وإنما تحصل لها المعلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق بالأبدان . ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع المعلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم

- ٦ الأشياء ما لم تمارسها. وكان البارئ تعالى عالماً بأن النفس تميل إلى التعلق بالهوى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها. ولما كان من شأن البارئ تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرورياً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على

(٧) اللذة الحسية ط — فلما ط — (٨) من شؤون البارئ ط

يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهوى وهذا يقتضى كونها عالمة فى الحكمة

- ٣ ثم قالوا ولما (كان) الله (تعالى) تام العلم علم بعلمه التام الذى لا يعزب عنه شئ بأن (النفس) ستميل إلى التعلق بالهوى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها (ووطنها الاصلى ومركزها الحقيقى). (ولما كان من شأن) البارئ تعالى (نهاية) (الحكمة) وسوس الموجودات على الوجه الاحسن والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصالح (عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس بها فركبها ضرورياً من التراكيب) أى أفاض عليها ضرورياً من الصور فحصل منها أنواع المركبات (مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل)

- وقوله (والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال لو كان الرب تعالى تام العلم والحكمة لما صدر عنه إلا الخير المحض، لكننا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأن أبدان الحيوانات صادرة عنه وإنها مشتملة على نوع من الفساد. وأجاب عنه بأن قال تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموجودات، فإن النار لا تكون ناراً إلا وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحراق وإن كان فى ذلك

(٤) شئ هون النفس خ — (٧) واليق خ

١٠ الوجه الأكمل ، والذي بقي فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته . ثم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكر عالمها وسبباً لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهولاني لا تنفك عن الآلام . وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقات إلى

(١٠) بذلك لأنه ت — (١٠ - ١١) ثم إنه تعالى ط — (١١) لتذكرها عالمها ط —
(١٢) في عالم الهول ط

الإحراق نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً
(ثم إن الله تعالى) لما علم جهل النفس وتعلقها بالهول وعشقها إيها وكراهية
٣ مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذوولها عن نفسها وكان في ذلك مفسدة عظيمة لا تليق
بحكمة أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد بأن (أفاض عليها عقلاً وإدراكاً وصار
ذلك) العقل والإدراك (سبباً لتذكر عالمها) أعنى عالم الروحانيات (ولعلمها
١١١ ظ بأنها) غريبة في هذا < العالم > | وأنها (ما دامت في العالم الهولاني لا تنفك عن الآلام)
وأن جميع ما تعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل دفع الآلام ،
فإن اللذات العاجلة ليس شيء منها سعادة محضة إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص
٩ جمة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الواقع وذلك إنما كان لأن الفضلة التي هي المني
اجتمعت في أوعيتها فاشتات الطبيعة إلى نقصها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها ،
ثم إن الإنسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكنة في النفس . وكذلك أقوى
١٢ ما يعد لذة بعد لذة الواقع هو المطعم الشهى والمشرّب المنى ، ثم إنه يعقبه آلام كثيرة
وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة ويحتاج إلى نقص الفضلات ودخول الحلاء
والأماكن المنتنة القذرة . وعلى هذا القياس كل ما يعد لذة فانه لا يخلو عن نقائص
١٥ وآلام كثيرة

(وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت) بما أعطاها الله تعالى من العقل والإدراك

ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبداً الآباد في نهاية البهجة والسعادة . وقالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فلم يحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم

(١٤) وعرجت عليه بعد ط — هناك إلى أبداً الآباد ط — (١٥) قالوا ط — (١٦) فلم أحدث ت — (١٧) ذلك لا بعده ط

(أن لها في عالمها) — أعني عالم الروحانيات — (المذات الخالية عن الآلام) وأن ما تعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل ذلك على سبيل الظن والحسبان وسمعت قول المنادى وتلا عليها (اشتاقت إلى ذلك العالم) كما يشواق الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبائه وعرفت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلاقات الدنيائية والدعاوى الهيولانية . فإذا فارقت هذه الأبدان (عرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبداً الآباد في نهاية البهجة والسعادة) ثم (قالوا) ومذهبنا هذا أجل المذاهب والتدين به أغر المناقب ، وبه (نزول) الشكوك و (الشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدوثه . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثاً فلم يحدثه الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكماً فلم ملأ الدنيا من) الشرور و (الآفات ؟

(٣-٤) يابض نصف سطر بعد « المنادى » وكذلك بعد « وتلا عليها » ، ولعل المؤلف قصد إلى الآية « ارجعي إلى ربك » (سورة ٨٩ : ٢٨) وإلى الآية « إليه يصعد الكلم الطيب » (سورة ٣٥ : ١٠) أو الآية « تعرج الملائكة والروح إليه » (سورة ٧٠ : ٤) . راجع رسالة « آواز پر جبريل » لشهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول (نصرها P. Kraus و H. Corbin في مجلة *Journal Asiatique* سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٠٩)

١٨ حكيمًا فليَم مَلأ الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديماً
 لكان غنياً عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لِمَا نرى أن آثار الحكمة ظاهرة
 في العالم . وتحير الفريقان في ذلك . وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائلة
 ٢٢ لأننا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم . فإذا قيل ولِمَ
 أحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأن النفس إنما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت
 وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد ، إلا أنه بعد وقوع المحذور

(٢٢) لما تعلقت ط

وَأَصْحَابُ الْحُدُوثِ قَالُوا إِنْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيمًا لَكَانَ غَنِيًّا عَنِ الْفَاعِلِ ، وَالتَّالِي
 (باطل) فالمقدم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده
 ٣ أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلًا للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثاني
 أيضاً محال لكونه منافيًا لقدرته . وأما انتفاء التالي فلأننا (نرى آثار الحكمة)
 من الإتقان والإحكام وغير ذلك (ظاهرة في) هذا (العالم) ، ويمتنع صدور
 ١١٣ هذه الأفعال المعجبية التي نشاهدها من غير فاعل | حكيم عالم قادر مدبر والعلم
 به ضروري . ولما تعارضت الشبهة من الجانبين (تحير الفريقان في ذلك) ولم يأت
 أحدهما صاحبه بجواب شاف

١ (وأما على الطريق) الذي اخترناه (فالإشكالات زائلة) لا يرد عليها شيء
 منها ، (لأننا لما اعترفنا) بوجود (الصانع الحكيم) العالم القادر (لا جرم قلنا بأن العالم
 حادث . فإذا) قال لنا أصحاب القدم (ولم يحدث العالم في هذا الوقت) المدين دون
 ١٢ ما قبله وما بعده ؟ (قلنا إن النفس لما تعلقت بالهيولى في ذلك الوقت) فلهذا حدث
 العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما (علم) (أن ذلك التعلق) —
 أعنى تعلق النفس بالهيولى — (للفساد صرفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الآخر)

صرفه إلى الوجه الذي هو أنفع بحسب الإمكان . وأما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها

١٣٧

بقي هاهنا سؤالان أحدهما أن يقال لِمَ تعلقت النفس بالهوى بعد أن كانت غير متعلقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلق لا عن سبب فجوز حدوث العالم بكتليته

٢٧

(٢٤) إلى الوجه الأكمل بحسب ط — (٢٥) تحديد هذا التركيب عنها ط

الأحسن (بحسب الإمكان) ، وهو الوجه الذي < هو > عليه الآن ثم الآن إذ لا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه . ولو أمكن وجه آخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للأكمل والأحسن ومختاراً للأدنى مع الاستغناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة

(وأما) قولهم لو كان صانع العالم متمكناً فلم يملأ الدنيا من الآفات و (الشرور) ؟ قلنا (لأنه لا يمكن تجريدها منها) كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماس أصبع برء عن الجناية لقطعه . وإذا كان لا يمكن تعريضها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فإيجاده على هذا الوجه لا يقدح في الحكمة التامة والعلم التام فزالت الشبهة المذكورة

(بقى) أن يقال : يرد على مذهبكم (سؤالان أحدهما أن يقال تعلق النفس بالهوى بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لا عن سبب) لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح وإنه باطل بالضرورة ، لأنه لو جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب (فليجز حدوث العالم بكتليته) بعد أن لم يكن (لا عن سبب) ،

١٥

(٣) ومختار الادنى خ — (٦) تجريدها منها : مطمرس في الأصل — (٧) لأحرقه

خ — (١١) فزال خ — (١٣) ان كانت لا عن سبب خ — (١٤) ولأنه لو خ

لا عن سبب . والثاني أن يقال فهلاً منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى ؟ أجابوا عن الأول بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقدوراته على الباقي من غير مرجح .

(٣٠) أحد مقدوريه على الآخر ط

وحيث أن يلزمكم نفى الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب عاد الكلام في ذلك السبب ، فإما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الترجيح من غير مرجح وكلاهما محالان ٣

(الثاني) لو علم الله تعالى حين ميلان النفس إلى التعلق بالهيولى أن تعلقها بها سبب للفساد والشرور للزم المحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوباً للنفس ، ولو كان كذلك فإنه لم يصلح للالهية تعالى عنه علواً كبيراً . وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لم يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرافة ، فلا يكون تام العلم والحكمة لأنه يجري في ملكه ١١٢ ظ

١ ما لا يشتمل على المصالح
(أجاب) الحرثانيون (عن) السؤال (الأول) بأن قالوا : نختار القسم الأول قولكم « يلزم وقوع الممكن من غير مرجح » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن ذلك محال في حق المختار ؟ فإن النفس عندنا مختارة فاختارت التعلق بالهيولى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ، لأن (المختار) يجوز أن (يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح) كما أنكم تقولون العالم إنما حدث في الوقت المعين لأن الله تعالى اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لكونه مختاراً والمختار يجوز في حقه ذلك . هذا إذا كان السائل (متكلماً) ، وأما إذا كان

(٥) لزوم المحال خ — (٦) فن لم يصلح خ — (٧) لا يمنعها خ — (١٠) مختار خ — (١١) الأول قوله خ (راجع ص ٢١١ س ١) — (١٢) فن : مطموس في خ

فهلّا جوزوا ذلك في النفس ؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة معدة لللاحق : فهلّا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة لللاحق حتى انتهت إلى ذلك ٢٣ التصور الموجب لذلك التعلق ؟ وأجابوا عن السؤال الثاني بأنّ "بارئ علم بأنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلق حتى إنها بنفسها تمتنع عن تلك

(٣٢) معدة : سقط ط — (٣٣) تصورات ط — (٣٤) بارئ اعلى ط —

(٣٥) ان تصور عالمها بضم هذا التعلق ط — تمتنع من ط —

(فلسفياً) فنتخار القسم الثاني قولكم « يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيح » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن مثل هذا التسلسل محال ؟ فانه واقع عنكم لأن كل (سابق علة معدة لللاحق) عند الفلاسفة بغير نهاية . وإذا جاز ذلك (فلم لا يجوز أن يقال ٢ النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد لللاحق حتى انتهت إلى تصور) أعد النفس لتعلقها بالهيولى ؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك ؟ لا بد له ٦ من دليل

(وأجابوا عن السؤال الثاني) بأن قلوا : القسم الثاني قولكم « لو كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرأفة » . قلنا لا نسلم ، وإنما ١ لزم أن < يكون كذلك > لو لم يكن في عدم منعها < من > التعلق بالهيولى حكمة ومصلحة ، وهو ممنوع فان في ذلك حكمة عظيمة : وتلك الحكمة هي (أن الله تعالى علم أن الأصلح) أن تتعلق بالهيولى ليحصل لها العلم (بمضار ذلك التعلق) (فتمتنع عن مخالطة) الجسمانيات بذاتها و (نفسها) ، فيحصل لها النعيم المقيم الأبدى ١٢ مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه . (وأيضاً فان النفس) عندنا جاهلة

(١) فجار خ — (٢-٣) كل سابق عليه معدة خ — فلم لا يجوز : مضموس في خ —

(٨-٩) وإنما يلزم ان لو لم خ

٣٦ المخالطة . وأيضاً فالنفس لمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم تكن موجودة لها . فلهذين العرضين لم يمنع الباري النفس من التعلق بالهيولى

(٣٦) بمخالطتها الهيولى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهذين العرضين ط

بحقائق الأشياء وماهياتها — أعنى قبل التعلق — وناقصة عادمة الكمالات و (الفضائل العقلية) والعملية فتعلقت بالهيولى لتكون آلة معينة لها على اكتساب الفضائل والعلوم . (فلهذين العرضين) <الذين> لم يمنعها <النفس> من التعلق بالهيولى لا يقال لو كان الباري تعالى تام العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها أيضاً الفضائل العقلية والعملية بدون واسطة ذلك التعلق . لكننا نقول الملازمة ممنوعة وإنما <كانت> تصدق لو كانت النفس قابلة للعلم بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع ، فإن النفس لا تقبل شيئاً من العلوم إلا بهذه الآلة والواسطة

١١٣

(٢) العقلية والعامة خ — لسكون اله خ — (٣) فلهذين العرضين لم يمنعها من خ — (٤) والحكمة خلق النفس خ — (٦) لانا نقول خ

٥

كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لغفر الدين الرازى ، طبعة مصر ١٣٢٣ ص ٥٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة في الخزانة التيمورية تحت رقم ٢٦٨ عقائد (١) ص ٨٩ - ٩٠

وطبعنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب الفصل فى شرح المحصل لنجم الدين الكاتبي (نسخة باريس ١٢٥٤ عربى ورقة ٥٧ ط - ٥٨ ط)

وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدءاً للحياة وهي الأرواح البشرية
والسماوية ، وواحد منفعل غير حي وهو الهبولى ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ٣
ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء . أما قدّم البارئ فالدليل عليه مشهور . وأما

(١) الحرثانيون ط — خسا ط — اثنان : سقط ط — وهما : سقط ط —

(٢) والنفس وعنوا بالنفس : سقط ط — (٣) غير حي : سقط ط — (٤) البارئ تعالى ط

قال (وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس) إلى آخره

أقول : هذه الفرقة منسوبة إلى رجل يقال له حرثان وهؤلاء قالوا القدماء ٣
خمس اثنان حيّان فاعلان وهما البارئ تعالى والنفس . أما البارئ فلا شك أنه حيّ
فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهي حية لذاتها وفاعلة لأن سبب حياة
هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلكية هو النفس . فإذا تعلقت بها تعلق التدبير ٦
والتصرف جعلتها حية ، وإليه أشار الإمام بقوله (وعنوا بالنفس ما يكون مبدءاً
للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية) . وأيضاً فسبب حدوث هذا العالم في الوقت
الذي حدث فيها إنما هو التفات النفس إلى الهبولى . وهذا المذهب محكى عن ١
افلاطون فإنه كان يقول بقدّم النفوس البشرية . وأما القديم الثالث (فهو الهبولى
وهي منفعله) لأنها تقبل الصور من واهب الصور وتصير محلا لها ولا معنى لانفعلها
سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب افلاطون وأرسطو ، إلا أن الفرق هو أن افلاطون ١٢
يثبتها خالية عن الصور في الأزل وأرسطو يمنع من ذلك ويقول انها لا تخلو عن
الصور . (واثنان) آخران (لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء) .
أما الدهر فالمراد به الزمان ، وأما الفضاء فالمراد به الخلاء ١٥

(أما قدّم البارئ) فقد استدلووا عليه بأنه لا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب
لذاته وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حادثاً وإلا افتقر إلى محدث ، والكلام

قدم النفس فهو بناءً على أن كل محدث مسبوق بمادة ، فقالوا لو كانت النفس
 ٦ حادثة لكانت مادية ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى
 نهاية ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزم
 التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الدهر فهو الزمان وهو غير قابل
 ١ للعدم لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديّة زمانية ،
 فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف ، فإذا قد لزم من

(٥) قدم النفس > والهيولى < فهو ط — (٦) لكانت لها مادة ومادتها ط — (٧) لا إلى
 نهاية > ولزم التسلسل < وإن كانت ط — فهي المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه
 غير قابل ط — (١٠) معدوماً فهذا محال فإذا لزم ط

فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وأما النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها
 لو كانت حادثة لكانت لها مادة لما سنيين بعد أن كل حادث حدوثاً زمانياً لا بد أن
 ٣ يكون مسبوقاً بمادة ومدة ، لكن كون النفس مادية محال لما سنيين أنها مجردة فلا
 تكون حادثة ، وبتقدير كونها مادية فمادتها لا تكون حادثة وإلا لكانت لها مادة
 أخرى والكلام في المادة الثانية كالكلام في المادة الأولى ولزم التسلسل وهو محال .
 ٦ فإذن لا بد من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يعنى بالنفس إلا ذلك . (وأما الهيولى)
 فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) لكانت لها هيولى أخرى والكلام فيها كما في
 الأولى (ولزم التسلسل) وهو محال . (وأما الزمان) فقد احتجوا على قدمه بأنه لو كان
 ١ حادثاً لصح عليه العدم ، وكل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن
 يلزم من فرض عدم الزمان محال لأنه لو عدم لكان عدمه قبل وجوده قبلية
 بالزمان فيلزم أن يكون للزمان زمان ، فالزمان موجود حال ما فرض معدوماً وإنه
 ١٢ محال . وكما أنه لا أول له فكذلك لا آخر له لأنه (لو عدم بعد وجوده لكان
 عدمه بعد وجوده بعديّة بالزمان) فيلزم المحال المذكور ، (وكل ما يلزم من فرض
 عدمه محال فهو واجب لذاته) ، فالزمان واجب لذاته . (وأما الفضاء) فقد احتجوا على

(٧-٨) لكان لها هيولى آخر والكلام فيه كما في الأول خ

فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأما الفضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء ١٢ كذلك لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول

(١١) من فرض عدمه لذاته محال فيكون ط — (١٢) الواجب لذاته هو الذي يشهد ط —
بارتفاع امتناعه ت — (١٣) لو ارتفعت ط —

قدمه بأن قالوا انه (واجب لذاته) لأنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته . أما المقدمة الأولى فإن (الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة) أعنى لا تتميز جهة فوق عن جهة السفلى ولا جهة اليمين عن جهة الشمال ٣ وذلك محال بالضرورة . أما المقدمة الثانية فظاهرة

ورد ذكر القول بالقدماء الخمسة منسوباً إلى الصابئة الحرائين أو الحرثانيين عند كثير من المتأخرين (١) ، منهم مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) في كتاب الملل والنحل (٢) قال :

ويقال ان غاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام ، وتقلت الفلاسفة عن غاذيمون أنه قال : المبادئ الأول خمسة الباري تعالى [والعقل] والنفس < والهيولى > والزمان (٣) والخلاء وبعدها وجود المركبات ، ولم ينقل هذا عن هرمس

(١) راجع أيضاً Pines, Beiträge, p. 68

(٢) طبعة أوروبا ص ٢٤١

(٣) في الطبعة : والمكان ، ويظهر من مقابلة النص بما أورده الطوسي أن نساخ كتاب الملل والنحل حرّفوا الموضع مقرين قول الحرثانيين مما يروى عن انباذقليس في قدم خمسة مبادئ

وقال نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٦٢) في كتاب تلخيص المحصل (١) عند شرحه لقول الرازي المذكور في متن القطعة الرابعة (٢) :

أقول قد مرَّ أنَّ الحرانين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب المثل والنحل « إنَّ المنقول عن غاذيمون الذي يقال انه شيث بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة الباري تعالى والنفس والهيولى والزمان والحلاء وبعدها وجود المركبات » . وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعنى قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك وهو أنَّ العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة وقال على بن محمد القوشجي (المتوفى سنة ٨٧٩ هـ) في شرح تجريد الكلام للطوسي (٣) :

والحرانيون منهم أثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسموية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والحلاء . قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما نوع المسكونات

وتجد مثل هذا القول في كتاب المحصل للرازي وفي كتاب الفصل في شرح المحصل للكاتبي (٤) وفي كتاب المواقف للقاضي عضد الدين الايجي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) (٥) وفي شرح المواقف للبرجاني (٦) وفي كتاب شرح الإشارات للرازي (٧) والطوسي (٨) وفي غيرها

(١) المطبوع على هامش كتاب المحصل (مصر ١٣٢٣) ص ٨٦

(٢) ص ٢٠٣ وما يليها

(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف (استانبول ١٣١١ هـ) ج ٢ ص ١٧٨

(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها

(٥) راجع أيضا كتاب جواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواقف للايجي ، نشره الأستاذ

أبو العلاء العيني في مجلة كلية الآداب للجامعة المصرية ج ٢ (١٩٣٥) ص ١٥١

(٦) راجع من فوق ص ١٨٩ وما يليها

(٧) على هامش كتاب شرح الإشارات ، طبعة استانبول ١٢٩٠ هـ ، ص ٣٦٠

(٨) في متن هذه الطبعة ص ٢٤١